

Identitätskonstruktion in den Autobiographien von Arthur Schnitzler und Stefan Zweig

1.

Autobiographien sind Lebenserzählungen. In diesem Sinne ist jeder Mensch ein Erzähler seiner eigenen Autobiographie, wenn er Bekannten, Freunden oder Kollegen tagtäglich kürzere oder längere Geschichten, Episoden über sich selbst erzählt. Erschütterungen oder plötzliche Einbrüche in das jeweilige Leben offenbaren vieles und lassen die Bedeutung dieser Lebenserzählungen erkennen: Sie strukturieren das Leben eines Menschen und stiften Identität durch Narration.¹ Autobiographien stellen in den meisten Fällen den Versuch dar, Identität zu konstruieren. Dies geschieht, indem der Verfasser sich bemüht, aus verstreuten Elementen seines Lebens, die er für wichtig oder aus einem bestimmten Grund für nennenswert hält, eine Einheit zu bilden und sein Leben auf diese Weise als kontinuierlich und zusammenhängend zu begreifen und zu präsentieren.

Im Folgenden werden zwei Autobiographien untersucht, die zu unterschiedlichen Zeiten in unterschiedlichen Ländern entstanden. *Jugend in Wien* (1915–18) von Arthur Schnitzler, *Die Welt von Gestern* (1941) von Stefan Zweig sind dennoch durch zwei wichtige Faktoren verbunden: Zum einen ist es die gemeinsame Sprache, zum anderen die jüdische Herkunft der Autoren, die einen Zusammenhang herstellen lässt. Obwohl diese Autobiographien zwei Wege der Identitätskonstruktion repräsentieren, enthüllt eine aufmerksame Lektüre in beiden Lebenserzählungen mitunter bis in die sprachliche Formulierung identische Feststellungen, Meinungen und Positionen. Im Fokus folgender Untersuchung stehen zwei Fragen: Welche Identitäten werden in diesen Texten konstruiert und auf welche Weise läuft der Konstruktionsprozess ab? Die vorangestellte These lautet, dass die jüdische Komponente in den ausgewählten Autobiographien, so unterschiedlich sie auch sein mögen, eine fundamentale Rolle in der Identitätskonstruktion spielt. In verschiedenem Maße nehmen beide Texte Bezug auf das Judentum der Verfasser, was wiederum ihren Standpunkt in einigen Fragen, ihre Haltung in bestimmten Situationen, ihre Beurteilung gewisser historisch-politischer oder sozialer Phänomene und Ereignisse, kurz ihre Weltsicht durchaus beeinflusst.

Dem heterogenen Bild des Judentums entsprechend, welches sich auch in den ausgewählten Autobiographien abzeichnet, betrachte ich die jüdische Identität als ein Konstrukt, das immer aufs Neue geformt werden muss und daher in sehr vielen Formen und

1 Eakin, Paul John: What are we reading when we read autobiography? In: *Narrative* 12 / 2 (2004), S. 121–132, hier S. 122.

Modalitäten existiert.² Dies liegt darin begründet, dass der Oberbegriff Judentum sehr verschiedene Gruppen umfasst und dadurch sehr breit gefächert ist. Wegen der Relativität des Begriffs ist eine eindeutige und universell gültige Definition dessen, was *jüdisch* ist, meines Erachtens nicht möglich. In diesem Zusammenhang ist Michael P. Kramers Meinung in Bezug auf die jüdische Literatur durchaus zuzustimmen: „There should be as many approaches to Jewish literature as there are ways of being Jewish.“³

Während die jüdische Herkunft sich bei Schnitzler lediglich in der Familiengeschichte und im Lebensweg der Eltern verorten lässt, tritt sie bei Zweig im Zusammenspiel von Elementen, denen der Autor in der Konstruktion seiner Identität eine gleichermaßen große Bedeutung beimisst, schon akzentuierter zu Tage. Die Bewegung von der Peripherie zum Zentrum wirkte auf die Selbstbestimmung beider Autoren mehr oder minder prägend. Schnitzlers Familie stammte ursprünglich aus Westungarn, die Zweigs kamen aus Mähren nach Wien. Die Erzähler waren sich dieser Bewegung bewusst und reflektierten darauf in ihren Autobiographien.

Jude zu sein, erhält in den ausgewählten Autobiographien, trotz Entsprechungen, jeweils ein anderes Gewicht, zumal die historisch-politischen Verhältnisse in den vorliegenden Fällen sehr unterschiedlich waren. Die Entstehungsdaten machen es deutlich: In *Jugend in Wien*, obgleich aus der Zeit des Ersten Weltkrieges, thematisiert der Verfasser seine künstlerischen Anfänge in den 1880er und 1890er Jahren, wonach die Lebenserzählung abbricht und etwa fünfundzwanzig Jahre völlig ausgeblendet bleiben. Zweig schrieb seine Autobiographie im brasilianischen Exil, nachdem er 1934 Österreich für immer verlassen hatte. Sein Werk steht schon im Zeichen des Zweiten Weltkrieges und setzt sich neben persönlich bedeutsamen Ereignissen und dem Prozess des Schriftsteller-Werdens besonders intensiv mit den politischen Ereignissen und dem Weg, der zum Aufstieg Hitlers und zur Verbreitung der nationalsozialistischen Ideologie führte, auseinander.

Eine auffallende Ähnlichkeit ist die Abwendung der Autoren von der Ausgangskultur und die Identifikation mit der Zielkultur, die zu hochgradiger Assimilation und Akkulturation führte. Die oben beschriebene Bewegung von der Peripherie zum Zentrum kann als typischer Lebensweg vieler emanzipierter Juden bezeichnet werden, die die Traditionen, die Sprache und die Kultur der Vorfahren hinter sich ließen, sich einer zunächst fremden Kultur anschlossen und darin allmählich heimisch wurden. Der Assimilationsprozess sei, wie András Gerő darauf hinweist, einerseits durch das Fehlen des Nationalbewusstseins auf jüdischer Seite zwar begünstigt, andererseits durch die Kraft der

2 Zum Problem der Begriffsbestimmung „jüdische Literatur“ siehe u.a. Kramer, P. Michael: Race, Literary History and the „Jewish Question“. In: *Prooftexts* 21 / 3 (2001), S. 287–321, sowie die Reaktionen auf obigen Artikel in derselben Ausgabe.

3 Ebd., S. 289.

Religion wiederum erheblich erschwert worden. Die jüdische Religion beschränke sich nämlich nicht nur auf Glaubensfragen, sondern beinhalte zahlreiche, die Lebensführung und den Alltag betreffende und regelnde Normen. Somit sei sie nicht bloß als Religion, sondern eher als Kultur zu werten. In einer nach Homogenität strebenden, nicht integrativen Auffassung von Nation – Gerő führt das Beispiel des Nachmärz-Ungarns an –, hätte eine kulturell anders orientierte nationale Identität nicht einmal von Liberalen toleriert werden können.⁴ Erfolgreich assimilieren konnten sich demnach jene Juden, die bereit waren, ihre Religion aufzugeben, mitunter zu konvertieren. David Brenner unterscheidet zwei Formen dieses Vorgangs, zum einen den radikalen Verdrängungs- und Verheimlichungsprozess, als Juden ihre geographische und kulturelle Herkunft und ihre Sprache verleugneten, zum anderen die Eingliederung in die andere Kultur durch den weniger radikalen Prozess der Akkulturation:

Prior to their emergence from ghetto life in the 1700s, European Jews could only disaffiliate from their community in two ways: through conversion, which was often accompanied by intermarriage, and through heresy. In the all-too-gradual process of emancipation, Jews were compelled to redefine their identities – a process which entailed disguising their common origins, be they linguistic, territorial, ethnic, or historical. As a less radical adaptation to non-Jewish society, some Jews preferred the deliberate pace of acculturation – i.e., limited intercultural borrowing – over assimilation.⁵

Ein weiterer gemeinsamer Zug der hier zu behandelnden Autobiographen ist, worauf an einer anderen Stelle noch zurückzukommen sein wird, die anti-religiöse Einstellung, die den Akkulturationsprozess in den Familien Schnitzlers und Zweigs sicherlich beschleunigte.

2.

Die Identität stiftenden Faktoren in den untersuchten Lebenserzählungen lassen sich insgesamt drei Bereichen zuordnen, die jeweils weiter untergliedert werden können, und bei der Konstruktion von Identität grundlegend sind: Familie, Sprache und Kultur (hier vor allem Literatur). Stefan Zweig definiert sich am Anfang seiner Aufzeichnungen „als

4 Vgl. Gerő, András: Zsidó utak – magyar keretek a XIX. században. Liberálisok, antiszemiták és zsidók a modern Magyarország születésekor [Jüdische Wege – ungarische Rahmen im 19. Jahrhundert. Liberale, Antisemiten und Juden zur Zeit der Entstehung des modernen Ungarn]. In: Varga, László (Hg.): Zsidóság a dualizmus kori Magyarországon. Siker és válság [Judentum in Ungarn im Zeitalter des Dualismus. Erfolg und Krise]. o.O.: Pannonica Kiadó – Habsburg Történeti Intézet 2005, S. 58–72, hier S. 64.

5 Brenner, David: Out of the Ghetto and into the Tiergarten: Redefining the Jewish Parvenu and His Origins in Ost und West. In: The German Quarterly 66 / 2, (1993): German-Jewish-Austrian Aspects, S. 176–194, hier S. 176.

Österreicher, als Jude, als Schriftsteller, als Humanist und Pazifist“.⁶ Prägnant bringt auch Schnitzler seine Selbstbestimmung am 1. November 1918 in seinem Tagebuch auf den Punkt, als er sich „als österr. [!] Staatsbürger jüdischer Race zur deutschen Kultur [s]ich bekennend“ bezeichnet.⁷ Obzwar sie unisono ihr Judentum betonen, ist das Verhältnis der Autoren zur jüdischen Identität keineswegs unkompliziert und eindimensional. Fast im gleichen Atemzug benennen sie weitere Faktoren, aus deren Zusammenspiel sich das Konstrukt Identität ergibt. Diese sind wesentliche Elemente kollektiver Identitäten. An erster Stelle steht die nationale Zuordnung, erst an zweiter Stelle erfolgt die Verortung der eigenen Identität im Judentum, drittens, schließlich, heben sie die kulturelle Verwurzelung hervor.

2.1

Eine auffallende Gemeinsamkeit der beiden Lebenstexte ist die Herstellung eines Bezugs zwischen dem Bewusstwerden oder der Erstarkung der jüdischen Identität und traumatischen politischen Ereignissen.⁸ Schnitzlers Bestandsaufnahme über den Antisemitismus in Österreich, insbesondere im Wien seiner Jugend, legt erst – allerdings schon deutlich – den Keim einer Ideologie frei, die Zweig fast fünfzig Jahre später im Prozess ihrer Verbreitung und Radikalisierung schildert. Wohlgemerkt beurteilt Zweig im Rückblick auf die Jahre um 1900 den Stand des Antisemitismus in Österreich wesentlich milder als Schnitzler. Die Beschönigung der Wirklichkeit ist Zweig von mehreren Seiten vorgehalten worden, Kritik traf unter anderem sein ausgezeichnetes Verhältnis zu Richard Strauß und die allzu wohlwollende Darstellung des Wiener Bürgermeisters Karl Lueger.⁹ Letzterem widmete auch Schnitzler einige Passagen in seiner Autobiographie, der „schöne Karl“, wie ihn der Wiener Volksmund nannte, kommt dabei alles andere als gut weg. Schnitzler spricht Lueger jedwede Überzeugung ab, nicht einmal seine antisemitische Gesinnung, mit der er große Popularität erwarb, hält der Autor für aufrichtig:

6 Zweig, Stefan: Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers. Stockholm: Bermann-Fischer Verlag 1943, S. 9. Im Folgenden zitiert im laufenden Text als WG mit Seitenzahl.

7 Zit. nach Riedmann, Bettina: „Ich bin Jude, Österreicher, Deutscher“: Judentum in Arthur Schnitzlers Tagebüchern und Briefen. Tübingen: Niemeyer 2002 (= *Conditio Judaica*, Bd. 36), S. 99.

8 Dabei ist unbedingt vor Augen zu halten, dass Schnitzlers Autobiographie vor dem Holocaust entstand, während Zweig seine Erinnerungen angesichts der Kriegsgräuel verfasste.

9 Vgl. Arendt, Hannah: Juden in der Welt von Gestern. Anlässlich Stefan Zweig, *The World of Yesterday, an Autobiography*. In: Dies.: *Die verborgene Tradition. Essays*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag 1976, S. 80–94, in diesem Zusammenhang bes. S. 86–90.

So unbedenklich er die niedrigsten Instinkte der Menge und die allgemeine politische Atmosphäre für seine Zwecke zu nützen wußte, im Herzen war er, auch auf der Höhe seiner Popularität, sowenig Antisemit als zu der Zeit, da er im Hause des Dr. Ferdinand Mandl [ein Verwandter Schnitzlers, Sz. R.] mit dessen Bruder Ignaz und anderen Juden Tarock spielte. Es gab und gibt Leute, die es ihm als Vorzug anrechnen, daß er auch in seiner stärksten Antisemitenzeit persönlich für viele Juden eine gewisse Vorliebe beibehalten und daraus gar kein Hehl gemacht hatte: Mir galt gerade das immer als der stärkste Beweis seiner moralischen Fragwürdigkeit.¹⁰

Der moderne Antisemitismus, den Schnitzler schon als eine neue Entwicklungslinie hervorhob, verbindet sich mit einer Vielzahl von Aspekten, die unabhängig voneinander zur Veränderung des Antisemitismusbegriffs führten. Reinhard Rürup nennt folgende Gründe dafür: die Säkularisation des christlichen Judenhasses; die Herausbildung der totalitären antisemitischen Rassentheorie; der nationalistische Kultur-Antisemitismus; die politische Organisierung der antisemitischen Bewegungen; die Verwendung des Antisemitismus als Mittel im politischen Diskurs; die Loslösung des Antisemitismus von den existierenden Minderheitenproblemen und Gruppenkonflikten; die Hypostasierung der Judenfrage zum Hauptproblem in der Wirtschaft, Politik und im kulturellen Leben; der Rückfall hinter die von der Aufklärung und vom bürgerlichen Liberalismus erkämpften Positionen.¹¹ Einige der von Rürup aufgezählten Gründe führt auch Schnitzler für die Veränderung des Antisemitismus an. Auf Lueger bezogen geht er auf die Entstehung des „antisemitische[n] Flügel[s] des Gemeinderates“ (JW 154) ein, der sich aus „dem antikorruptionistisch-demokratischen“ formierte,

natürlich nicht, weil sich etwa unter den Juden mehr korrupte Elemente befunden hätten als unter den Andersgläubigen, sondern weil es der großen Masse viel einleuchtender erschien und daher rasche politische Erfolge versprach, wenn man eine streng umschriebene Menschengruppe, und nun gar die hierfür auch ohne gelben Fleck vorbestimmte Judenschaft, kurzerhand als die korrupte denunzierte [...] (JW 154f.)

Schnitzler führt unmissverständlich vor Augen, wie sich die einzelnen Merkmale des modernen Antisemitismus so eng miteinander verknüpften, dass ihre klare Trennung nicht mehr möglich war. Allgemein waren die Juden – und darin besteht Konsens zwischen Schnitzler und Zweig – ihre Situation betreffend durchaus optimistisch. Schnitzlers Text ist zu entnehmen, dass sich die jüdische Bevölkerung zur damaligen Zeit, den geschilderten Anomalien des öffentlichen Lebens zum Trotz, weitgehend sicher fühlte. Wenn auch eine gewisse, wie der Autor fast beiläufig erwähnt, „seit jeher“ existierende

10 Schnitzler, Arthur: Jugend in Wien. Berlin, Weimar: Aufbau 1985, S. 155. Im Folgenden zitiert im laufenden Text als JW mit Seitenzahl.

11 Rürup, Reinhard: A zsidókérdés a polgári társadalomban és a modern antiszemitizmus keletkezése [Die „Judenfrage“ der bürgerlichen Gesellschaft und die Entstehung des modernen Antisemitismus]. In: Kovács, András (Hg.): A modern antiszemitizmus [Der moderne Antisemitismus]. Budapest: Új Mandátum 1999, S. 152–173, hier S. 152f.

Abneigung gegen Juden im Allgemeinen spürbar war, hatte man keine Konsequenzen dieser „Gefühlsregung“ zu fürchten. (Vgl. JW 80) Diese Sicherheit macht sich auch in der Formulierung bemerkbar: „Leute, die den Juden besonders übel gesinnt waren, [wurden] *fast abschätzig* [Hervorhebung von Sz. R.] als ‚Judenfresser‘ bezeichnet.“ (JW 80) Über das gleiche Sicherheitsgefühl berichtete Zweig. Er verbindet, im Einklang mit Schnitzler, die Zeit der Sicherheit mit der Blüte des Liberalismus, die er im Titel des ersten Kapitels als *Die Welt der Sicherheit* bezeichnet. In seiner äußerst positiven Beschreibung der liberalen Ära, in der die Generation seines Vaters aufsteigen und zu Wohlstand gelangen konnte, erklärt er diese Jahre zu einer Zeit der „Toleranz und Konzilianz“. (WG 19) In den nachfolgenden Kapiteln seiner Autobiographie begründet Zweig das Ausbleiben der rechtzeitigen Einlenkung und Handlung, was die Verstärkung des institutionalisierten Antisemitismus und der Nationalsozialisten zur Folge hatte, mit der Gutgläubigkeit des jüdischen Bürgertums und ihrer Unterschätzung der tatsächlichen Gefahr. In der allgemeinen Einschätzung der Bedeutung und der Gefahr des Antisemitismus ist in der Haltung von Schnitzler und Zweig ein Gradunterschied erkennbar. Diese Divergenz ist einerseits historisch begründet, steht aber auf der anderen Seite mit der jeweiligen subjektiven Situation, mit der Befindlichkeit der Verfasser in engem Konnex. Doch für beide Texte gilt, dass jüdische Identität, also das Eigene, immer vor der Folie des Antisemitismus erscheint, der als das Andere, Bedrohliche sichtbar gemacht wird. Erst durch diesen Kontrast gewinnt die in den Autobiographien entfaltete jüdische Identität Plastizität.

2.2

Die Konstruktion jüdischer Identität erfolgt in diesen Texten in Form einer dreifachen Grenzziehung: Zum Ersten in der Abgrenzung vom Antisemitismus, der zum Teil als reelle existenzielle Gefahr betrachtet wird. Zum Zweiten in der Abgrenzung vom orthodoxen Judentum aus der Sicht der hochgradig Assimilierten. Zum Dritten, und hier gilt wieder das eigene Assimiliert-Sein als Gegenpol, in der Abgrenzung vom politischen Zionismus als Alternative zum Antisemitismus, der wie von Schnitzler so auch von Zweig abgelehnt wird. Schnitzlers Autobiographie und Tagebücher zeugen davon, wie wenig er sich der Idee Theodor Herzls, einen Nationalstaat der Juden zu gründen, anschließen konnte. Der Argumentation des Schriftstellers gemäß könne jemand, der in Europa geboren und aufgewachsen war und sich als Träger der deutschen Kultur betrachtete, keine emotionale Verbundenheit fühlen mit einem Land, das so weit entfernt war und bestenfalls den Urvätern vor Jahrtausenden eine Heimat bedeutete. Der Zionismus und die möglichen Positionen, die Intellektuelle zum jüdischen Nationalismus

einnehmen konnten, beschäftigten Schnitzler dennoch, was sich auch in seiner Stellungnahme am Anfang von *Jugend in Wien* offenbart:

So läge die Versuchung nahe, sich schon hier mit der fragwürdigen Auffassung auseinanderzusetzen, nach der jemand, der in einem bestimmten Land geboren, dort aufgewachsen, dort dauernd tätig ist, ein anderes Land – nicht etwa eines, in dem vor Jahrzehnten seine Eltern und Großeltern, sondern eines, wo seine Urahnen vor Jahrtausenden zu Hause waren – nicht allein aus politischen, sozialen, ökonomischen Gründen (worüber sich immerhin diskutieren ließe), sondern auch *gefühlsmäßig* [Hervorhebung im Original, Sz. R.] als seine eigentliche Heimat zu betrachten habe [...] (JW 9)

Diese Meinung bestätigt einmal mehr, was Schnitzler in der eingangs zitierten Definition seiner Identität unmissverständlich machte. Auf Grund dieser Einstellung wäre es nahe liegend, Schnitzler als völlig Assimilierten zu bezeichnen, gäbe es nicht seine Vorbehalte gegen getaufte Juden, die er für opportunistische Renegaten hielt, welche bloß die Positionen der Deutschnationalen gestärkt hätten, indem sie deren Standpunkt vertraten. Für dieses Phänomen wurde, wie er schreibt, „damals das Scherzwort geprägt [...]: Der Antisemitismus sei erst dann zu Ansehen und Erfolg gediehen, als die Juden sich seiner angenommen.“ (JW 168)

Stefan Zweigs Verhältnis zum Zionismus gestaltete sich ambivalenter als das von Schnitzler. In seiner Jugend kokettierte Zweig eine Zeit lang mit der zionistischen Bewegung, traf Herzl persönlich, hörte seine Vorträge und besuchte zionistische Zusammenkünfte. Den Zugang zu diesen Kreisen ermöglichte der Kontakt zu seinem Vetter Egon Zweig, einem zionistischen Aktivisten und engen Vertrauten Herzls.¹² Dennoch wandte er sich in den späteren Jahren, vor allem wegen seines Engagements für die europäische Kultur, vom Zionismus ab, wenngleich er in *Die Welt von Gestern* ein sehr positives Bild von Herzl zeichnete. Zweig schrieb 1917 an Martin Buber: „Ich halte nationale Gedanken, wie den jeder Einschränkung, als eine Gefahr [...]“.¹³ Insgesamt konnte er sich mit dem jüdischen Nationalismus und der Radikalität der Zionisten nicht identifizieren und blieb lediglich ein Befürworter des kulturellen Zionismus. Diese Sympathie besiegelte er mit der Übersendung seiner Privatkorrespondenz an die Jüdische Nationalbibliothek in Jerusalem.¹⁴

Schnitzler gleich stammte auch Zweig, wie bereits erwähnt, aus einer weitgehend assimilierten jüdischen Familie, als deren Mitglied er mit deutlicher Abschätzung auf das Ostjudentum herablickte. Er stellte die Assimilierten den galizischen, östlichen Ju-

12 Vgl. Gelber, Mark H.: Wandlungen in Stefan Zweigs Verhältnis zum Zionismus. In: Eicher, Thomas (Hg.): Stefan Zweig im Zeitgeschehen des 20. Jahrhunderts. Oberhausen: Athena Verlag 2003, S. 93–107, hier S. 96f.

13 Zit. nach: Prater, Donald A.: Stefan Zweig und die Welt von Gestern. Wien: Picus Verlag 1995, S. 20.

14 Zu den kulturzionistischen Sympathien Zweigs siehe Gelber 2003.

den als positives Beispiel gegenüber, indem er von seinen Vorfahren das Bild kräftiger, starker, sicherer und ruhiger Menschen entwarf, die „früh vom orthodox Religiösen emanzipiert“ waren (WG 21), sich schnell anpassten und es sowohl in der Kultursphäre als auch in der Politik weit brachten. Als Gegenbild erscheinen die Ostjuden als gedrückt, gleichzeitig aber, wie Zweig formulierte, von einer „geschmeidig vordrängende[n] Ungeduld“. (WG 21) Auf der anderen Seite fehlt es aber auch nicht an ironischen Bemerkungen bezüglich des selbst zugelegten Adels von Zweigs Familie mütterlicherseits, „weil es sich doch schließlich bei allen jüdischen Familien nur um einen Unterschied von fünfzig oder hundert Jahren dreht, um die sie früher oder später aus demselben jüdischen Ghetto gekommen sind.“ (WG 26) Schnitzler und Zweig skizzieren eine Unterscheidung zwischen Assimilierten und Orthodoxen, in der diese Gruppen sich gegenseitig Abtrünnigkeit und Rückständigkeit vorwerfen. In beiden Texten bleibt das negative Bild von fremdartig und archaisch gekleideten, anderen gegenüber verschlossenen, jiddisch sprechenden orthodoxen Juden aus dem Osten durchweg beibehalten.

2.3

Das religiöse Element spielte im Leben der Autoren ihren Autobiographien zufolge keine Rolle mehr, die jüdischen Sitten und Traditionen waren in den Lebensbeschreibungen nur noch oberflächlich oder überhaupt nicht präsent. Stattdessen rückt die Betonung der Zugehörigkeit zur deutschen, österreichischen oder, wie im Falle von Zweig, zur europäischen Kultur in den Vordergrund. Zweig versucht, die seiner Meinung nach daraus resultierende Tragik einer erneuten Vertreibung zu verdeutlichen. Diese Tragik bestehe darin, dass das in sich nicht mehr einige Judentum die verbindende Kraft der Gemeinschaft entbehre und deshalb den Grund der Verfolgung nicht verstehe. Das moderne Judentum fühle infolge der Assimilation nicht mehr die ihm von außen zugeschriebene Schuld des Fremdseins und stelle daher unentwegt die Fragen „Warum ich? Warum du? [...] Warum wir alle?“ (WG 485), ohne eine Antwort darauf zu bekommen:

Solange die Religion sie zusammenschloß, waren sie noch eine Gemeinschaft und darum eine Kraft; wenn man sie ausstieß und verjagte, so büßten sie für die Schuld, sich bewußt selbst abgesondert zu haben durch ihre Religion, durch ihre Gebräuche von den anderen Völkern der Erde. Die Juden des zwanzigsten Jahrhunderts aber waren längst keine Gemeinschaft mehr. Sie hatten keinen gemeinsamen Glauben, sie empfanden ihr Judesein eher als Last denn als Stolz und waren sich keiner Sendung bewußt. Abseits lebten sie von den Geboten ihrer einstmals heiligen Bücher, und sie wollten die alte, die gemeinsame Sprache nicht mehr. Sich einzuleben, sich einzugliedern in die Völker um sie, sich aufzulösen ins Allgemeine, war ihr immer ungeduldigeres Streben, nur um Frieden zu haben vor aller Verfolgung, Rast auf der ewigen Flucht. So verstanden die einen die andern nicht mehr, eingeschmolzen wie sie waren in die andern Völker. (WG 483)

Autobiographien sind Erinnerungsräume, in denen das Abwesende durch Narration retrospektiv wieder in den Lebensbericht hinein geholt wird. Wenn nicht auf der Ebene des eigenen Lebens, dann auf der Ebene des kollektiven Gedächtnisses der Familie. Durch die Vergegenwärtigung von Familienfesten und Riten (13. Geburtstag – Bar-Mizwa, Synagogenbesuche mit dem Vater etc.) wird notwendigerweise Stellung zum Glauben bezogen: In der Formung der Identität erscheint die Religion in den hier untersuchten Autobiographien als eindeutig negativer Bezugspunkt. Schnitzler, der sich als Atheisten bezeichnete, setzte sich in seiner Autobiographie mit dem Verwandlungsprozess religiöser Feste oder ritueller Bräuche in bloße familiäre Angelegenheiten auseinander. Im Zusammenhang mit dem Versöhnungstag und der damit verbundenen Fastenzeit schrieb er Folgendes:

Übrigens glaube ich, dass die Frömmste, ja vielleicht die einzig wirklich Fromme in der Gesellschaft die gute Großmama war, die wohl auch den größten Teil des Tags im Tempel betend verbracht hatte; ihre Kinder und Kindes Kinder, wenn und solange sie es überhaupt taten, feierten den Bußtag hauptsächlich ihr zuliebe und nach ihrem Tod nur aus Pietät weiter. [...] Schon die Feier des Laubhüttenfestes oder gar eine Heiligung des Sabbats fand im großelterlichen Hause nicht statt; und in den folgenden Generationen trat – bei allem, oft trotzigen Betonen der Stammeszugehörigkeit – gegenüber dem Geist jüdischer Religion eher Gleichgültigkeit, ihren äußeren Formen gegenüber Widerstand, wenn nicht gar spöttisches Verhalten zutage. (JW 14)

Schnitzlers eigene Position ist von derselben Gleichgültigkeit gekennzeichnet, wie die seiner Verwandten: „ich hatte zum sogenannten Glauben meiner Väter – zu dem, was in diesem Glauben eben wirklich *Glaube* [Hervorhebung im Original, Sz. R.] war, nicht Erinnerung, Tradition und Atmosphäre – sowenig innere Beziehung als zu einem andern.“ (JW 99)

3.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass Schnitzler und Zweig ihre jüdische Identität ausdrücklich betonen, doch verfahren sie dabei auf unterschiedliche Weise. Schnitzler beginnt seine Autobiographie mit einem Rückblick bis vor seine Geburt und schreibt, den klassischen Forderungen einer Lebensbeschreibung entsprechend, ausführlich über seine Familie. Die explizite Erwähnung seiner Abstammung erfolgt sehr bald, im Zusammenhang mit dem Großvater:

was mir mein Vater in kindlicher Pietät verschwiegen und ich erst lange nach seinem Tod aus dem Mund eines entfernten Verwandten erfuhr, ist der Umstand, dass mein Großvater Quartaltrinker war, welche bei Juden im allgemeinen so selten vorkommende Anlage an den stets zerrütteten Vermögensverhältnissen der Familie wahrscheinlich die Hauptschuld trug. (JW 8)

Zweig entfaltet seine Selbstbestimmung im Gegensatz zu Schnitzler ex negativo: Nicht die Verortung in einem Kollektiv, sondern gerade das Gegenteil, das Fehlen einer Gemeinschaft markiert den Ausgangspunkt:

Ich bin 1881 in einem großen und mächtigen Kaiserreiche geboren, in der Monarchie der Habsburger, [...] sie ist weggewaschen ohne Spur. Ich bin aufgewachsen in Wien, der zweitausendjährigen über-nationalen Metropole, und habe sie wie ein Verbrecher verlassen müssen, ehe sie degradiert wurde zu einer deutschen Provinzstadt. Mein literarisches Werk ist in der Sprache, in der ich es geschrieben, zu Asche gebrannt worden. [...] Auch die eigentliche Heimat, die mein Herz sich erwählt, Europa, ist mir verloren, seit es sich zum zweitenmal selbstmörderisch zerfleischt im Bruderkriege. (WG 10)

Seine Situation zum Zeitpunkt des Schreibens war von Heimatlosigkeit und Entwurzelung gekennzeichnet. Betroffen und erschüttert von Ereignissen, die seine Identität ins Wanken brachten, sah sich Zweig vor die Aufgabe gestellt, diese in der Autobiographie neu zu definieren und wieder aufzubauen. Die Frage der Identität halten die Autoren für ein Problem, das für die vorangegangene Generation einfach nicht existierte. Sie selbst, das zeigen auch die Autobiographien deutlich, gehörten zu einer neuen Generation, die sich mit der Frage der (jüdischen) Identität auseinander setzen musste. Jüdische Identität ist nicht nur ein Thema unter vielen, sondern gehört geradezu zum Grundtenor dieser Texte. Im Zentrum dieser Lebenserzählungen steht die Bestimmung der eigenen Position in der Welt, und sie zeigen die eigene Person im Werden. Wie Marcus Moseley formuliert, „[t]he autobiographer does not portray a predetermined self or being, but rather tracks an open-ended process of becoming“.¹⁵ Unter dieser Voraussetzung ist die Einbeziehung der Frage nach dem Konstruktionsprozess jüdischer Identität in die Beschäftigung mit diesen Autobiographien unumgänglich, zumal jüdische Identität, wie gezeigt wurde, nicht eindeutig und unproblematisch ist, sondern in vielen Formen und Abstufungen in unterschiedlichem Maß zum Werden des autobiographischen Ich beiträgt.

15 Moseley, Marcus: Jewish Autobiography: The Elusive Subject. In: Jewish Quarterly Review 95 / 1 (2005), S. 16-59, hier S. 26.